

Reflexões acerca do glocal: com base no estudo semiótico da cultura

■ FRANCISCU SEDDA *

RESUMO

É nossa proposta e contribuição reconsiderar e «atualizar» alguns dos principais conceitos da semiótica da cultura a fim de melhor compreender o processo de definição de identidades e conflitos culturais que vivemos atualmente em todo o mundo: categorias como «seu» e «do outro» (com o processo de apropriação cultural e influência), conceitos como «fronteira semiótica» e «tradução» (com o processo de crioulização e hibridização) ou, então, de «autoconsciência semiótica» podem ser realmente úteis para explicar as dinâmicas de aparecimento dos «sistemas de representações» – práticas e formas de crença, sentimento e conhecimento – que constituem os «universos de valores» e as formas de vida que fazem parte da «confrontação intercultural».

Palavras-chave: globalização, semiótica da cultura, fronteira, glocal, hibridismo

* Professor na Universidade de Roma La Sapienza e Tor Vergata

ABSTRACT

Our proposal and contribution is to reconsider and to “update” some of the principal concept of semiotic of culture in order to better comprehend the processes of definition of identities and the cultural conflicts that we live nowadays around the world: categories like one’s own and someone else’s (with the processes of cultural appropriation and influence), concepts like semiotic boundary and translation (with the processes of creolization and hybridization) or, to go on, that of semiotic self-consciousness, can be really useful to answer for the dynamics of emersion of “systems of representations” – practices and forms of believe, feeling and knowledge – that constitute that “universes of values”, that forms of life, that take part in the intercultural confrontation.

Key words: globalization, semiotics of culture, boundary, glocal, hybridism

É NOSSA PROPOSTA E contribuição reconsiderar e «atualizar» alguns dos principais conceitos da semiótica da cultura a fim de melhor compreender o processo de definição de identidades e conflitos culturais que vivemos atualmente em todo o mundo: categorias como «seu» e «do outro» (com o processo de apropriação cultural e influência), conceitos como «fronteira semiótica» e «tradução» (com o processo de crioulização e hibridização) ou, então, de «autoconsciência semiótica» podem ser realmente úteis para explicar as dinâmicas de aparecimento dos «sistemas de representações» – práticas e formas de crença, sentimento e conhecimento – que constituem os «universos de valores» e as formas de vida que fazem parte da «confrontação intercultural».

Isso necessariamente leva a uma convergência entre a semiótica da cultura de Iúri Lotman e a semiótica de Algirdas J. Greimas, a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, assim como os estudos culturais e antropológicos. Na realidade, podemos compreender a relação local-global partindo do papel do corpo e da prática cotidiana na construção do sentido e então colocando e articulando os «caminhos» que ligam (em ambas as direções) esse nível com as construções de identidade e de senso de pertencimento por meio da produção de «histórias» ou, mais freqüentemente, por meio de discursos sociais (desde os discursos «históricos» e «políticos» até aqueles representados pela «mídia»): a produção, no interior do discurso, de «tempos», «espaços» e «atores» é de fato a via para produzir subjetividade cultural e para definir espacialidade «local» e «global». Além disso, estudar «por que» e «como» objetos, práticas e representações assumem atributos de «globalidade» e «localidade» nos permite tentar esclarecer o sentido da experiência fenomenológica atual da identidade cultural.

A partir disso, chega-se à análise de «práticas de tradução», essencial nas formas «glocais» de vida que constroem o «seu» por meio «do outro» ou restauram o primeiro de seu interior. Pensar o processo paradoxal de homogeneização e heterogeneização que guia cada um de nós; ser semelhante e ao mesmo tempo se sentir diferente de todos os outros; explorar o processo de efetividade semiótica, no qual o significado, por meio dos signos, vem a ser uma força «presente» e «tangível», capaz de construir ou destruir identidades, de mover corpos, de dar forma a sentimentos e crenças, de demarcar «fronteiras»: lugares de luta e/ou diálogo.

UM INÍCIO AMBICIONADO E NECESSÁRIO

Nós tentaremos desenvolver, com base nos estudos sobre a cultura de Iúri Lotman, algumas reflexões acerca do «glocal», admitindo sua especificidade, além da sua habilidade natural de equiparar global e local para dar «evidência» às relações entre os dois.

Por que Lotman? Primeiramente, quase vulgarmente, porque é necessário começar de algum lugar: Lotman é tão significativo quanto Greimas, Eco, Barthes ou outros. O fato é que, e essa é a segunda razão, parece ser evidente o papel importante que uma teoria semiótica explicitamente centrada no tema da «cultura» (uma teoria que, como o próprio Lotman observou, está apta a promover a ligação das práticas mais comuns com os grandes eventos da história) pode, hoje, funcionar dentro de uma teoria do «mundo glocal» na qual, como vamos apresentar, os grandes sistemas da representação e das crenças encontram-se estreitamente vinculados à vida cotidiana dos indivíduos. Afinal, a teoria Lotmaniana se situa na base da elaboração de instrumentos capazes de esclarecer as relações entre culturas – abarcando, portanto, diversidades, conflitos, diálogos, traduções – e de investigar os sistemas culturais, bem como o significado de processos que transformam esses sistemas e os atravessam, construindo assim o «real». Trata-se, pois, de uma teoria que tenta elucidar desestruturação e estruturação, perpetuidades e transformações, similaridades e diferenças, sem se deixar levar pela rede de alternativas. Isso parece decisivo para encaixar-se no ritmo do mundo atual. Por último, mas não menos importante, a escolha do estudioso russo possui um significado claramente «simbólico»: diz respeito à exemplaridade de uma vida humana que produz e desenvolve um pensamento em sintonia com o domínio global (e, de certa forma, um pensamento sobre «globalidade» como um sistema da cultura), partindo das questões emergentes, contudo, representado por quem foi forçado a viver, quase toda a sua vida, confinado em uma só cidade, Tártu, Estônia. A demonstração da possibilidade de se tornar global partindo de um lugar qualquer somente é possível enquanto se é ou se torna local: melhor dizendo, tornamo-nos glociais sempre e intimamente.

Nesse sentido, essas páginas são também um tributo a todos aqueles que, mesmo «exilados», são capazes de viver e enriquecer o lugar de seu exílio, de amar e transformar seu país e sua cultura, de pensar e cultivar a humanidade, vivência e pertencimento no mundo.

A esta altura é necessário dizer que esse não é um estudo exaustivo do pensamento de Lotman (que, no entanto, direcionamos para o tema com o qual lidamos) nem do campo dos estudos semióticos ou mesmo da questão do glocal (ou suas relações com os estudos culturais em geral). Essas são tarefas estimulantes, mas que estão muito além dos objetivos explorados nessas páginas.

O MUNDO SE CONTRAI, A INCOMPREENSÃO SE AMPLIA

Começaremos de uma das primeiras passagens Lotmanianas em que, até onde sabemos, encontramos uma explícita referência às dimensões «globais»

atualmente existentes. Trata-se de um pensamento citado por Remo Faccani e que afirma o seguinte:

(...) Lotman constata que o século XX é diferente de todas as eras anteriores graças à “globalidade” de seu processo histórico e às “explosões sociais”: “guerras mundiais e revoluções, até mesmo as mudanças nos conceitos de texto devido ao surgimento da mídia de massa etc”. Uma constante do século XX é, particularmente, “a tendência de substituir auto-descrições culturais por descrições de descrições”, isto é, por meta-textos cujos objetos não são a cultura, mas o seu próprio mecanismo de descrição (Faccani, 1975: 18)¹.

É possível notar que o termo «globalidade» de Lotman parece ser um «fato» inerente a eventos históricos (aqui relacionados à diáde guerras-comunicações) de importância «mundial». Não é exatamente disso que se trata, mas vejamos o que Lotman escreve em algum outro lugar no mesmo ano.

O interesse pelas «descrições de descrições» nas reflexões, desenvolvidas com Uspênskii em 1973, será importante para o nosso discurso. Na verdade, esse interesse está ligado à mudança no campo científico depois da qual a “absolutização do ponto de vista europeu” (e a atribuição do «barbarismo» a diferentes pontos de vista) da ciência do século XXI é substituída pela consciência da “existência de vários sistemas de descrição”, forçando assim a «ciência» a levar em conta o “ponto de vista do ‘outro’ (o ‘eu’ da perspectiva do ‘outro’, o ‘outro’ de sua própria perspectiva)” (Lotman & Uspenskij, 1973: XIII).

Aqui, também, o jogo parece ser jogado de maneira objetiva, envolvendo o que pode ser definido como o «descobrimento do outro» de acordo com a antropologia (ver Featherstone, 1993). A antropologia, por sua vez, deve relativizar, senão discutir, a sua própria definição de «universalidade» e absolutismo da produção da ciência «ocidental», sendo obrigada a considerar a existência de lugares (espaços/localidades culturais) que são «outros»: a antropologia deve se relocalizar, apesar de seu desejo de ser um discurso globalmente válido. Podemos observar que tal passagem encontra-se estreitamente ligada ao tema da «comunicação»: por um lado, isso instiga a conexão compreensão-incompreensão em um confronto cultural; por outro, questiona o quanto um confronto está ligado às formas culturais que têm historicamente constituído o campo da comunicação.

De acordo com Lotman e Uspênskii, “nos textos da Antiguidade e da era Medieval, assim como no romance do século XIX, o tema da incompreensão é muito raro de ser encontrado” (ibid., XVIII). Somente em textos românticos a comunicação se torna um problema, dando espaço a “trágicas colisões” (ibid.). Lá encontramos deslocamentos entre sociedades «tradicionais» (especialmente

1. As sentenças de Lotman foram retiradas de “Vvedenie”, *Stat’i po tipologii kul’turi. Materialy k kursu teorii literatury*, fasc. 2, Tartu, 1973.

em textos míticos ou mágicos) – cujo problema está na concepção de vida de um sujeito fortemente inscrito em um universo de valores e crenças tendenciosamente unívocos (Greimas, 1983) – e sociedades «modernas», nas quais domina o princípio «dialógico» e em que os textos da cultura (especialmente os romances) põem em jogo – ou se baseiam em – o conflito entre diferentes universos de valores e crenças, enfatizando, dessa forma, a tensão entre compreensão-incompreensão e a questão da construção identitária dos sujeitos (tanto individuais quanto coletivos (Geninasca, 1997)). É evidente que aqui «tradicionalismo» e «modernidade» não são inerentes à coletividade cultural, mas aos resultados das análises: isso divide em textos a oscilação entre dois modos diferentes de articular a questão da construção e da confrontação culturais.

É dessa forma, então, e com essas implicações, que o processo se desenvolve atualmente:

O poderoso desenvolvimento da mídia técnica do século XX concentrou sua atenção nas *dificuldades do próprio ato comunicativo*. Por um lado, não somente as vantagens mas também os perigos da comunicação de massa foram descobertos. Dessa forma, a demagogia reacionária se tornou não só algo característico mas também uma ameaça real à cultura do século XX. Ao mesmo tempo, ainda que o *mundo* – que antes parecia enorme – *se encolha e se torne espacialmente menor*, ou seja, mais acessível graças à mídia de comunicação de massa², *as dificuldades na compreensão mútua humana* não diminuem; ao contrário, elas têm *crescido* (Lotman e Uspenskij, 1973: XVII-XVIII, *italico nosso*).

A conseqüência é que, enquanto no passado – assim como nas tramas épicas – a comunicação era vista como “um ato ideal, imediatamente realizável sem nenhum dano” (ibid.), agora o problema da tradução se impõe. Como Lotman declarou em seu último trabalho, a comunicação se encontra em uma “intersecção de duas tendências contrastantes: o desejo de facilitar a comunicação [entre dois «falantes» A e B] (...) e o desejo de aumentar o valor de uma mensagem, que é ligada à tendência de promover ao máximo as diferenças entre A e B” (Lotman, 1993: 14). Nesse sentido, a comunicação se baseia nas e vive as incansáveis tensão e resistência de forças entre assuntos confrontantes, de modo que o «valor do diálogo»³ depende do que “o torna difícil (...) e, dentro dos limites, impossível”⁴ (ibid., 15). Ou seja, nessa «indeterminação de sentidos», que força continuamente a «tradução do que é intraduzível» (mesmo quando se deve estabelecer um «contato» entre duas línguas que nunca tiveram contato antes), para a atividade intelectual fundamental, é a base da criação de novas significações.

Essa tensão da comunicação é a mesma tensão entre homogeneização cultural e diferenciação, que possui atualmente papel fundamental nos discursos

2. «Meio de comunicação» engloba tanto o meio que facilita a mobilidade «material» das pessoas (trens, carros, aeronaves etc.) quanto o meio que faz as pessoas se «mexerem», mesmo sem mudar sua locação material (obviamente TV, rádio, internet).

3. O tema não pode ser tratado aqui, contudo vale observar que, mesmo se a idéia de uma comunicação tradicional sem incompreensão possa nos levar a pensar de outra maneira, em Lotman o «diálogo» é o próprio princípio da comunicação: o diálogo é anterior às partes dialogantes. Estas são baseadas no (não são a base do) diálogo (Lotman, 1983).

4. De modo geral, devemos lembrar que, em Lotman, a heterogeneidade e o conflito são fatores básicos da consciência e da cultura.

5. Em outro lugar, como uma evidência de como ele compreende o paradoxo íntimo de tal processo, Lotman escreverá: “Então, apesar do aumento de conhecimento, a ignorância não diminui, mas cresce e a atividade, tornando-se mais eficaz, e não será mais fácil, mas mais difícil” (Lotman, 1980: 59).

sobre a relação entre local e global, que hoje (talvez não necessariamente de maneira contrastante) estimula a unidade e a diversidade na humanidade. Ou seja, estimula a típica dinâmica dos sistemas supercomplexos (também válidos para o processo de desenvolvimento da cultura, considerado uma espécie de «organismo»), aquele processo paradoxal e circular segundo o qual a estabilidade do todo é obtida aumentando sua variedade interna (“o crescimento de informação”, que torna fácil “a habilidade de orientação no mundo”). Ao mesmo tempo, esse processo tende a transformar os “nós semânticos” na organização estrutural do todo (a rede cultural, a cultura como rede de relações) em entidades que se esforçam em se tornar “individualidades culturais” (dotadas de suas próprias organizações, memória, comportamento e habilidades de auto-desenvolvimento): tudo isso se inclina a destruir o todo ou fazê-lo internamente conflitante (Lotman, 1980: 35, 38, 60). Assim, a “esquizofrenia da cultura” e o “conflito semiótico” entre as partes e o todo, só para usar uma definição de Lotman, é inerente ao processo cultural, incluindo (respondendo a) um duplo e contrastante sentimento da realidade atual:

(...) a percepção do mundo dos tempos modernos representa a Terra como um pequeno espaço, e, se a idéia de uma Terra diminuta tem definitivamente reconfirmado a idéia de solidariedade e unidade do planeta (Saint-Exupéry), também ficou claro que essas dificuldades de contato não repousam em categorias espaciais (Lotman & Uspenskij, 1973: XVIII).

Na visão de Lotman, a consequência é que o problema «social» da «civilização contemporânea» é moldado por e baseado em um problema «semiótico» (isto é, lida com problemas de comunicação e compreensão), não apenas em uma dimensão simplesmente «espacial»: evoca questões relacionadas à memória cultural e à autodescrição de coletividades culturais.

No entanto, o tema da descrição que já mencionamos abre caminho para o nível de «representações» que confere «existência» às dimensões local e global de vida para além de suas aparências, como atos armazenadas no senso comum. É nesse nível que iremos adentrar.

UMA PEQUENA FENOMENOLOGIA SEMIÓTICA DO GLOCAL

1. Cultura/culturas, os objetos locais

Na sua introdução ao fundamental *Tipologia da cultura*, Lotman define cultura de diversas maneiras. Por vezes, define-a como: “mecanismo flexível e complexo de conhecimento”; “arena de uma batalha sem fim, de contínuas lutas e conflitos sociais, históricos e de classes (...) pelo monopólio da informação”; “um sistema organizado de signos [no qual] o momento de organização, que prova ser uma

soma de regras e restrições impostas pelo sistema, é a definição conotativa de cultura” (Lotman, 1973a: 28-29). A última asserção leva Lotman ao encontro de Lévi-Strauss, ao aproximar a cultura de sistemas de regras, atribuindo a ela o caráter de «relativo» e «particular» em oposição ao «universal» e «espontâneo», que, por outro lado, pertence à natureza. Tal subdivisão é reforçada pelo pensamento de que a cultura

(...) nunca representa um todo universal, mas somente um subtodo com uma dada organização. Isso nunca inclui tudo, em uma extensão formada em uma área à parte. Cultura é concebida como uma porção, como uma área fechada no espaço da não-cultura (Lotman & Uspenskij, 1973a: 40).

Essa não é uma afirmação irrelevante, se for considerado que a intensidade do processo de «globalização» poderia induzir a inexistência do que é «externo» e «alheio» em relação à própria globalização. Não é preciso dizer que deveria ser necessário discutir o sentido de tal visão de globalização, mas trata-se de chamar a atenção para o fato de que assumir completamente um ponto de vista cultural parece levar a uma impossibilidade de «totalizar» a relação entre a cultura e o mundo, entre a cultura e o «real». Na verdade, Lotman entende a cultura como um mecanismo de tradução (uma «linguagem») empenhado em capturar e dar forma – dentro de sua própria estrutura – ao espaço extralingüístico e extra-sistemático que continuamente a define (Lotman, 1993: 9).

Isso implica várias coisas: primeiro, que o “espaço de realidade” pode (teoricamente) ser formado somente por linguagens como um todo, pelo “conjunto” de todas as línguas existentes⁶; segundo, que no mínimo duas linguagens são necessárias para compreender o mundo; terceiro, que “a pluralidade de línguas é aborígene e primária” (ibid., 10-11). Em resumo: não existiu «cultura» antes ou sem Babel.

Uma das consequências é que qualquer tipo de ideal cultural que deseje uma língua universal é “ilusório” e “secundário” – ainda que dinâmico; outra consequência é que

... somente em um certo metanível, muitas vezes abstrato, é possível considerar como linguagem única as várias culturas atuais da coletividade humana e o mundo cultural como um todo, isto é, como um sistema de signos organizados segundo uma única estrutura hierárquica e segundo uma hierarquia unificada de regras para a organização desses signos (Lotman e Uspenskij, 1973a: 30).

Em outras palavras, a possibilidade de detectar as características de uma “cultura pan-humana” é considerada um produto discursivo, dependendo do ponto de vista do observador, que parece ser caracterizado por limites

6. Essa é uma afirmação aparentemente contraditória a respeito da concepção de que a relação entre cultura e o real não é totalizante: o verdadeiro domínio cultural dos seres humanos (de suas «linguagens»), na verdade, conhece necessariamente «limites de memória» que um «real» não formalizado (que pode também ser a cultura dos outros) sempre ultrapassa a própria «cultura» do indivíduo.

importantes (ibid., 44). Não somente em um caso à parte, Lotman (1980: 56) mostra como diversas teorias concebem o “humano” como uma “unidade conceitual abstrata”, empobrecendo suas características básicas, uma vez que ela [a unidade] apenas seleciona (com base em um “modelo”) algumas supostas “invariações essenciais” e entra em contraste com as experiências diárias de diversidade, poliglotismo e heterogeneidade (Lotman, 1998): um complexo de experiências sensitivas que não podem ser sacrificadas, devido a sua admissão da integridade emocional existencial do sujeito (Geninasca, 1997). Nesse sentido, a construção de uma dimensão humana unitária, considerada um nível «comum» a todos os indivíduos, parece sofrer do mesmo problema que Tomlinson (1999) encontrou na construção de uma «cultura global»: de fato, o processo de abstração que está na base da busca do unitário desloca a cultura de sua fundação fenomenológica, de sua possível criação de raízes e da possibilidade de se tornar significante nas relações com a concretude da vida cotidiana.

Apesar disso, de acordo com o caráter paradoxal do mecanismo que estamos descrevendo, é através da descrição/definição de si mesmo (isto é, a construção de um metanível capaz de uma «organização») que uma porção de matéria cultural – e, conseqüentemente, uma dada coletividade social – toma existência («visibilidade») ou força a sua presença como tal. Em outras palavras, uma coletividade adquire qualidades de «realidade» e «unidade», facilitando tanto a sua auto-identificação como uma identificação externa por meio da produção de narrações (objetos culturais), determinando e tornando-se a memória comum da coletividade: é importante dizer que, mesmo assim, esse tipo de processo sempre produz uma perda de heterogeneidade, qualquer que seja o seu grau.

Isso muda o nosso foco na produção discursiva dessas dimensões definidas como «local» e «global» – que não devem evocar representações abstratas, mas o processo por meio desses objetos, práticas e textos deslocados de suas próprias naturezas “híbridas”⁷ (Latour, 1991) –, formações semióticas que medeiam as relações local-global (*glocal*?) para tornarem-se realidades, ou «representativos» de algo, realidades locais e globais. Assim como em um tipo de circuito (um retorno/redesdobramento) das «definições representativas» do «real», que têm sido discursivamente definidas como «local» ou «global» e que terminam por serem levadas e concebidas como tal; ou seja, de diferentes e complexas maneiras que não podem ser analisadas aqui, o que eleva essas qualidades/essências como se eles fossem delas mesmas.

Antes de continuarmos, deixe-nos considerar os resultados de nossos métodos. Temos falado insistentemente sobre – mais ou menos de forma *glocal* – «objetos culturais» híbridos. Por essa razão, estamos supondo que

7. Tal asserção parece ir ao encontro da idéia, assumida também por Lévi-Strauss (1991), de que a cultura é um todo de elementos híbridos, considerando que uma unicidade cultural é dada por aquilo que pode ser chamado de «hibridismo singular» de cada cultura, ou seja, a sua única maneira de ser, assim, composto de cultura e compreensão de uma forma e um sentido através de uma certa auto-definição. Até mesmo a história das culturas é feita de encontros culturais ou confrontos, que sempre os tornam híbridos; no entanto, sempre se encontra um «ritmo» em sua escrita.

toda formação semiótica, todos os «objetos significativos», são produtos de enunciações «situadas» (locais) e, ao mesmo tempo, produtores de um enunciado/espço potencialmente global: e isso se deve tanto à inclinação de um texto de se apresentar como «globalidade» de sentido, quanto à sua auto-representação como proprietário de qualquer «valor» de globalidade – ainda que seus «sistemas de valores» sejam essencialmente «globais»; por outro lado, é devido à sua capacidade de efetivamente se tornar «um lugar comum», um receptáculo de memórias, experiências e paixões coletivas que ultrapassam a condição de sua enunciação, que a memória local aparece⁸.

Continuemos, então, tendo em mente tal base hipotética.

2. Espaços e quiasma

Segundo nosso ponto de vista, tudo que pertence à complexa dinâmica da semiosfera, isto é, ao *continuum* semiótico “repleto de diferentes tipos de formação situados em vários níveis de organização” (Lotman, 1985: 56) – “aquele espaço semiótico sincrônico que preenche as bordas da cultura” (Lotman, 1990: 3) –, define o espaço da cultura, feito de textos e linguagens; e se opõe ao espaço «extra-sistemático» que o circunda e dentro do qual somente textos e linguagens podem ter ou produzir significação.

Podemos notar que tal espaço – um espaço cultural aparentemente «global» – é, ao contrário, algo bem diferente: apesar de agir como um «organismo» unitário cuja globalidade precede a existência de seus componentes, ele concebe sua “heterogeneidade estrutural (...) como base de seu mecanismo” (Lotman, 1985: 70). Isso nos faz perceber como na verdade a semiosfera é atravessada pelas “bordas internas que limitam seus componentes” (ibid., 65) e que, por seu turno, tendem a se constituir em individualidades/“personalidades” semióticas (ibid., 59), isto é, em semiosferas internas que constituem – por assim dizer – a semiosfera «global»⁹. A consequência é que, tanto na Semiosfera com «S» maiúsculo quanto em todos os seus componentes (incluindo textos), um processo de proliferação de espaços pode ser detectado; esses «espaços» são, ao mesmo tempo, de certa forma «local» e «global»¹⁰. Segundo Lotman, isso porque cada semiosfera se relaciona a uma semiosfera superior em um tipo de relação isomórfica, melhor dizendo, cada texto, cada formação semiótica, cada semiosfera é parte de um todo e, ao mesmo tempo, similar a ela (em outras palavras, um «todo» nele mesmo).

Sendo assim, uma semiosfera prova ser um real dispositivo *glocal*. No entanto, as coisas se tornam ainda mais complexas quando se está dentro de uma semiosfera em que autodescrições e metatextos são produzidos na forma de textos-discursos; esses espaços numerados e determinados, memórias e práticas

8. A escrita antropológica pode ser considerada um exemplo de prática intelectual que transforma a enunciação em um enunciado capaz de «viajar», isto é, capaz de se desligar do lugar de seu aparecimento e adquirir valor de «generalização» (ver Clifford, 1988).

9. Esse é um mecanismo muito poderoso, que Lotman inquirir “se todo o universo é uma mensagem que faz parte de uma semiosfera ainda maior” (Lotman, 1985: 70).

10. Um ponto de vista similar pode ser encontrado em Sahlins (1994), que considera cada cultura como «globalidade» desde que ela tome sua própria «cosmologia», incluindo o mundo e a alteridade.

«locais» ou «globais» (onde, por outro lado, tais termos acabam adquirindo sentidos absolutamente relativos ou, antes, sentidos absolutamente «determinados» de acordo com o discurso que os define e de acordo com o «valor» que eles assumem dentro de um sistema cultural: sendo assim, freqüentemente, um «local» será um lugar de interação face a face, uma comunidade de aldeia, uma região, uma nação, um Estado, até mesmo o mundo em relação ao universo – o que quer que seja «particular» – e terminará assumindo valores como tolerância, abertura, autenticidade, regressão, estabilidade, autoridade, ordem etc., dependendo de sua posição em relação a um pensamento «global», em relação ao mundo, ao sistema «inter-nacional», à dimensão do «capitalismo», a uma economia mundial, ao que é «nacional», aos valores «universais» etc., até aos privilegiados eufóricos ou disfóricos).

Então, mesmo se, sob certo ponto de vista, a semiosfera parece uma “realidade» em que textos, linguagens, objetos e sujeitos interagem uns com os outros como se estivessem em «apenas um nível» (um lugar onde significados e trajetórias misturam-se continuamente; podemos chamá-lo de *glocal* e considerá-lo como substancialmente híbrido). Sob outro ponto de vista, essas formações semióticas produzem hierarquias e sistemas de valores, isto é, níveis de “representações abstratas” que permitem a constituição de classes de equivalências (e, é claro, de “diferenças”) de dados da experiência imediata (Geninasca, 1997: 59); mas tais classes, mais ou menos fixas ou instáveis¹¹, tendem a «dar forma» à matéria cultural (em relação ao qual o Sujeito define a sua própria identidade).

Provavelmente isso depende de diferentes pontos de vista, mas é exatamente em tal espaço polimórfico, heterogêneo e complexo que representações e práticas culturais emergem e interagem para definir (assim «constituindo» e «produzindo» o meio e tornando-se o lugar de sua constituição) subjetividades coletivas, que, reconhecendo outras subjetividades e compreendendo certos textos/objetos culturais como seus, vivem neles e os assumem como sua «memória»: termo que, diferentemente do que algumas passagens de Lotman podem nos levar a pensar, é mais uma dimensão experimental e matriz profundamente enraizada no corpo do sujeito do que um «depósito» de artefatos do passado. Memória, assim, oscila entre naturalidades artificiais que *se apropriam* continuamente do corpo do sujeito, (línguas naturais, práticas encarnadas, automatismos inconscientes, rituais ordinários: “mundo natural”, como o chama Greimas, 1968) e o fato de tornar-se limite e substância da qual partem os pensamentos, e também o âmago de um “pensamento situado” (Merleau-Ponty, 1964).

Sob essa perspectiva, o «local» assume sua dimensão fenomenológica, um lugar de inscrição do corpo dentro de uma propagação de corpos e significados

11. Nesse pólo parecem engendrar os conceitos de *media-scape* e *ideo-scape* que na teoria de Appadurai (1996) testemunham a circulação «global» de representações e valores.

e, ao mesmo tempo, uma articulação do sujeito entre a sua possibilidade de se tornar outra coisa e as suas alteridades.

Aqui reconhecemos o caráter profundamente ambíguo da localidade (uma propagação de relações na vida cotidiana), que é «forte» para a comunidade que nela vive – tal como quando ela se apresenta como uma «cultura», uma memória historicamente compartilhada capaz de nos fornecer quase que automaticamente um «mundo» e um filtro tradutor da alteridade (em seu próprio «mecanismo» de localização do global, de indigenização da exterioridade; De Certeau, 1980) – e ao mesmo tempo «frágil», reprimida pelo dinamismo e pelas tensões do real, para as transformações dos sujeitos e da comunidade que continuam agindo, sofrendo e lutando entre eles e com outros: outros tempos, outros espaços.

Agora, tal memória local é marcada e determinada pelo que a transcende – ou, melhor dizendo, pelo que a circunda e a atravessa –, que é também o seu alvo (ver Lotman, 1994, em “a necessidade dos outros”), ou seja, essa alteridade sem a qual não haveria existência como memória «local»: nesse sentido, se negligenciarmos suas determinações históricas, essa alteridade se torna uma «globalidade» na qual qualquer «local» se realiza e se situa.

Mas aqui as coisas seguem de uma maneira quiasmática. Se o local possui dimensões culturais e fenomenológicas sobre as quais discutimos, vive-se (e é vivido como) uma globalidade de sentido, um «universo de valores» incluindo em si mesmo a posição do outro: tem-se reservado ao outro um espaço «local» dentro de sua extensão «globalizante». No entanto, ele cresce de dentro para fora (ele geralmente tende a se situar e se localizar em relação ao exterior): o que é «próprio», a «globalidade local», precisa de um «parceiro», uma alteridade que o defina, uma alteridade que dê ao local a sua própria existência (*ex-sistere*), valor e sentido por meio de diferenças. Não obstante, construir tal «globalidade local» o relativiza (ainda que o «autolocalize»), uma vez que os jogadores (o seu e o do outro) não podem tornar-se senão «partes» de uma dimensão (mais) global que abarca e reúne ambos (ambos em caso de essa dimensão ser um metanível unificador compartilhado e uma «estrutura de diferenças»). Agora, é esse mecanismo profundo freqüentemente abordado por Lotman que a cultura (coletividades culturais) cria, ainda que o «outro» ou o «estrangeiro» esteja ausente; ela cria sua própria «imagem do outro»: “uma imagem criada na víscera da cultura – que destaca seus próprios códigos dominantes” (Lotman, 1985: 124); ou seja, contrastar com a reivindicação de localidades (ou localidades humanas) não depende de nenhuma alteridade no momento de sua autodefinição.

Então, é assim que o que é interno se torna externo (o que é «seu» e «local» se torna uma globalidade, produzindo e contendo alteridade – até mesmo quando

é pensado, representado e legitimado como uma «globalidade»: a localidade engloba a globalidade) e, ao mesmo tempo, o que é externo se torna interno (o global se torna necessário e presente – se torna uma presença inalienável que também precisa ser «representada» – já que, por seu turno, o global «constitui» o «seu» da localidade: o global habita e produz o local – a presença da alteridade dá existência ao «seu», assegurando o processo de «localização»). Trata-se de um processo real de co-emersão. Trataremos disso em outro momento.

O MUNDO GLOCAL, MUNDO DE COMUNICAÇÃO E DE LAÇO PARADOXAL, ATUAL E ESTRUTURAL ENTRE INDEPENDÊNCIA E INTERDEPENDÊNCIA

Parece-nos que tal paradoxo estrutural de glocalidade pode ser detectado em objetos culturais ou, em outras palavras, em «textos». À primeira vista, o texto – a «textualidade» – parece representar a «localidade» da cultura e de seus estudantes: nesse sentido, o texto é uma produção situada de significação. Mas, ao mesmo tempo, a situação – a «espacialização» – do sentido é também o momento de sua libertação das correntes da enunciação para então poder começar a funcionar: textualidades podem ser mutáveis, e seus sentidos – seus «efeitos» – podem estender seus impactos para além de um espaço textual e para além da imediaticidade espacial em que um texto aparentemente se localiza. Afora isso, um texto se parece ou gostaria de se parecer com uma globalidade de sentido, não somente em relação a ele mesmo e a sua estreiteza em relação ao mundo mas também como uma tradução de uma «realidade» para um outro tipo de «realidade» (Lotman, 1980). Além disso, o texto sempre tenta se tornar igualmente um recipiente e uma matriz do mesmo mundo do qual ele emerge e ganha vida. Ele contém (e tenta produzir) o seu contexto: por essa razão, ele carrega um duplo potencial de globalidade¹². Sendo assim, ativa uma habilidade co-textual (Fabri, 2001) e revela ser algo potencialmente mais global que ele mesmo.

Ao mesmo tempo, o texto estrutura e é internamente estruturado por diversas «espacialidades», que são fundamentais na geração de seu sentido global (Geninasca, 1997). É possível perceber, assim, que «local» e «global» são espaços mutuamente dependentes do ponto de vista de sua existência – e não sob a perspectiva de uma «definição» –, no sentido de que eles se compenetraram e se tornam indistinguíveis (contextos são co-textos e textos assumem seu sentido social completo somente em um panorama co-textual).

Agora, esse tipo de processo, ou a consciência dele, parece dever ao campo da «comunicação» o que Lotman viu como um fator «globalizante» desde o começo dos anos 70. Em outras palavras, é do processo interno da produção

12. Talvez tal mecanismo, cujo traço tem origem na consciência mitológica e no isomorfismo entre o corpo e o mundo (Lotman, 1980), pode ser exemplificado por uma sentença supostamente atribuída a Gandhi (“Seja o mundo em que você quer viver”), em que a ação significativa do sujeito cria contextos. Ações individuais e sofrimentos a ponto de (...) adquirirem seus próprios traços co-textuais, que permitem selecionar no real o que é útil, «a fim de» fazer emergir uma desejada forma de vida (nas palavras de Ricoeur, para «encontrar» algo e colocá-lo na realidade: esses são os dois processos simultâneos de «invenção»).

de objetos culturais que – como em uma espécie de leitura «contrapontística»¹³ – o processo cultural como um todo pode ser detectado.

13. Sobre tal método de análise cultural, ver Said, 1984 e 1993.

Quanto maior o romance, mais estruturalmente fechado o capítulo. Quanto mais unitário o ciclo poético, mais importante o verso, o mundo, o fonema. A arte do século XX é um fino exemplar desse fenômeno, com sua *globalização* do texto (o «contraponto» *textual dessa era*) e sua *atomização e independência* demarcadas (Lotman, 1985: 123, *itálico nosso*).

Essa passagem de Lotman, na qual a idéia de globalização é evocada de forma latente, mostra-nos os sinais de um processo muito difundido atualmente e, ao mesmo tempo, introduz-nos outro paradoxo de glocalidade.

A tendência é a mesma encontrada nos meios de comunicação de massa e levada ao extremo pela nova mídia. Deixe-nos considerar a programação da TV. Isso tende a duas direções contemporâneas opostas: de um lado, está se tornando (especialmente em auto-representações e percepções coletivas) um «fluxo» de real através de recursos que a medeiam (correspondendo a experiências de consumo potencialmente amorfas), e por outro, os textos televisivos estão cada vez mais se tornando “eventos”, “pequenos modelos”, “pequenos textos (...) no alto de sua coerência e coesão internas” (Pezzini, 2002: 17). Essas são marcas fortes de um ritmo global e englobante que os torna difíceis de serem compreendidos, uma vez que textos são fragmentos de um fluxo ou ainda que, perdendo qualquer tipo de “ritmicidade” ou forma, não são mais que uma “nebulosa” (ibid., 16). Trata-se de um problema drasticamente presente no ciberespaço, em um mundo espacial potencial em que encontrar ou mencionar um ritmo global é muito difícil: um espaço sem o qual as «ilhas» de sentido criadas pelos homens não poderiam existir, mas também um espaço longe de definir apenas uma lógica global de (seu) sentido.

É assim que a comunicação, então, parece nos propor o que Lotman teoriza sobre o processo de produção da «nova significação» – isto é, sobre o dinamismo da realidade – e que parece ser completamente válido em relações atuais entre culturas e entre elas e o mundo.

A tendência para uma autonomia crescente de elementos e suas transformações em unidades independentes e a tendência da também crescente integração e transformação em partes de um todo *exclui e inclui mutuamente*, produzindo um paradoxo estrutural (Lotman, 1985: 122, *itálico nosso*).

Em nosso ponto de vista, outro traço básico da glocalidade pode ser observado aqui.

UMA PEQUENA (E NÃO SOMENTE CULTURAL) SEMIÓTICA DO GLOCAL

Observamos anteriormente como, de acordo com Lotman, a construção do metanível discursivo que produz uma «linguagem» pan-cultural (ou «global») é seguida pelo problema da simplificação e da abstração demasiadas da concepção de «humanidade»: é necessário atentar para o fato de que a idéia de «abstração» não significa que tal representação não possui «realidade» própria. Como comprovado por Robertson (1992), ao contrário, a representação da «humanidade» é um dos pólos que entram em jogo no espaço da globalização. De fato, para se tornar totalmente real e efetivo, deve-se admitir um espaço experimental fenomenológico que, talvez por um truísmo, nós (nós, os seres humanos) somos levados a identificar com a «localidade». Em tal perspectiva, diferentemente da vida cotidiana, que dá mais sentido e concretude emocional à existência, o «global» é algo sempre em «outro lugar», uma linguagem unitária que pode existir, mas que é definitivamente reconhecido como «seu». Mesmo quando o «global» é vivido positivamente, ele parece apresentar-se mais como uma alteridade para tomar posse e uma dimensão na qual se deve entrar do que a sua própria produção.

Ainda assim, as coisas parecem caminhar de tal maneira que o que é «seu» é retirado da localidade que lhe dá vida e, enquanto o seu valor é reconhecido para além do lugar de sua produção, ele se torna «global». É nítido que aqui duas abordagens diferentes para as relações entre globalidade e localidade se confrontam; essas pequenas anotações não permitem a exploração dos laços que ligam tal binômio. O que é importante observar é que, do ponto de vista da semiótica da cultura, o «global», considerado não somente a soma de partes, mas uma «realidade» por ela mesma, poderia ser também uma «linguagem» real circulando na semiosfera e tentando informá-la.

O que não impede essa linguagem – de existir – de basear-se em localidades que produzem suas partes, que aceitam, legitimam e sancionam a globalidade, que assumem isso como parte de respectivas semiosferas locais, visto, na linguagem da semiótica estrutural, seja como um Sujeito (quando essa localidade identifica e acredita ser «a» globalidade); seja como um anti-Sujeito (quando o local vive como uma zona sitiada pelo global, contra o qual ele luta para ter controle do objeto de valor, dada a possibilidade de criar e manter seu próprio sistema de valores e identidade); como um Endereçador (quando não se identifica totalmente com a globalidade, mas considera-se agindo no espaço dele); seja como um anti-Endereçador (quando a globalidade é vista como um sistema de valores que movimentam as ações de outros sujeitos locais que são depositários do sistema e contra quem é necessário lutar a fim de destruir o sistema

de valores que eles incorporam); seja como um Ajudante (quando é considerado parte do local, ajudando-o a existir e sincretizando-se com ele); seja como um Oponente (quando é concebido como um dos fatores contribuintes, junto com outros, que ameaçam e discutem a existência da forma de vida local); ou, por fim, seja como um Objeto de valor (quando a «globalidade» é vista mais ou menos como uma essência abstrata na qual o acesso e a união são possíveis: uma possível qualidade própria de ser no mundo que se torna um projeto de vida e que movimenta as coletividades singulares, contribuindo para uma determinada escolha própria e autopercepção¹⁴).

Isso implica que, longe de qualquer «descrição» abstrata (deve-se notar que a percepção de Lotman sobre a cultura humana como uma estrutura é baseada no ponto de vista de um analista), na dinâmica real das coisas, o global é sempre forçado a modificar-se dentro das linguagens que de fato utilizamos; essas linguagens são necessariamente veículos de «globalidade» de sentidos do mundo. O global, assim como o humano, tende a adquirir tonicidade existencial a partir de seu contexto, que, mesmo sendo o produto de «generalizações» e «abstrações», coloca uma corrente flexível o suficiente que se limita à memória do coletivo e ao mesmo tempo admite sua habilidade de encarar e ajustar o mundo a si mesmo sem afundar no caos da indeterminação. Generalizações «locais» que dão existência e força coletiva sem perder (muito) em termos de efetividade existencial e força.

Contudo, atualmente o global parece ser uma realidade de fatos, não somente porque cada localidade possui sua própria «imagem» do global. De acordo com a perspectiva da semiótica da cultura (a Lotmaniana, pelo menos), ocorre que alguns «locais» tendem a se tornar globais por meio de um processo de «dominância», ou seja, por meio do estabelecimento das atuais relações de poder (que parecem encontrar não somente a concepção de um sujeito dotado de um «projeto» de poder mas também aquela de um «poder» indeterminado de expansão de formas culturais produzidas por um dado sujeito).

A idéia inicial vem da lingüística e faz referência ao trabalho de estudiosos como Jakobson e Tynjanov. Eles consideram o “dominante” o “foco de um trabalho artístico” (Jakobson, 1972 apud Lotman, 1985: 132) e, mais geralmente, como um fator que traça uma certa “direção” (Tynianov & Jakobson, 1928: 149); podemos dizer, uma «tendência» dentro de um campo cultural. Dessa forma, a dominância inclui elementos que não são estranhos à história da globalização como nós a conhecemos: na verdade, isso significa que uma dada subestrutura do sistema tenta dominar cada parte desse sistema de acordo com a sua própria organização formal e as suas regras; assume-se o direito de falar (e de agir, acrescentaríamos) “em nome da” totalidade; que nesse processo produz suas

14. Essas pequenas anotações baseadas no “esquema actancial” greimasiana não pretendem ser completas; elas devem certamente ser desenvolvidas e testadas por meio de exemplificações.

próprias “autodescrições metalingüísticas”, legitimando somente a linguagem de tal subestrutura e confinando seu oponente no campo do inexistente ou do incorreto (Lotman, 1985: 132). Exemplos podem ser facilmente deduzidos.

Esse tipo de processo, que leva uma «localidade» a se tornar tendenciosamente um sistema global “por meio de uma grande atividade de produção de textos e sentidos [que] expandem seu mecanismo semiótico de maneira agressiva” (ibid., 133), apresenta várias conseqüências; a primeira delas é a intromissão de quem diz ser o «centro» de áreas (reais ou simbólicas) que cumprem papel funcional de «periferia», mas que possuem uma memória cultural real própria, o que provoca a reapropriação da tradução de sua língua «importada», no sentido de que a «localidade global» dominante seria incapaz de reconhecer a si mesma na área que ela «domina». Outra conseqüência é que, mesmo quando tal «globalidade» (definida como “civilização” por Lotman) confirma-se mais forte, destruindo assim os sistemas existentes e memórias, produzindo «bárbaros» (no ponto de vista de Lotman, aqueles que perderam seu poder de autodefinição não possuem uma memória-linguagem que os faz existirem coletivamente), isso provoca, a médio ou longo prazo, um efeito bumerangue relativamente evocativo. O parágrafo a seguir datado de 1985 contempla muito dos processos atuais.

O «bárbaro» é uma criação da civilização não somente em um sentido semiótico mas também em um sentido real. Os centros culturais precisam, de fato, de um fluxo infinito de forças exteriores, mas, ao mesmo tempo, eles expulsam de suas fronteiras todo material humano que por alguma razão não tem lugar em sua estrutura. Assim, fora da linha externa da civilização, uma coletividade particular existente não pode crescer sem essa proximidade. É desestruturado e não pode existir de maneira independente. Trata-se de uma maneira original de ser que acarreta a destruição desse encontro com a civilização.

Ao mesmo tempo, podemos compará-la a homens empreendedores, que assimilam as realizações tecnológicas de civilizações vizinhas. As técnicas trabalhadas pelo mundo civilizado libertam-se dessas sociedades e tornam-se instrumentos de sua destruição (Lotman, 1985: 141).

O resultado é a criação de novas «civilizações», novos «centros» que emergem do conflito entre culturas, geralmente – ainda que de maneira desconhecida – por meio da crioulização de «línguas»; em todo o caso, é pelo meio da tradução de sistemas de sentido que atravessam as várias formas de vida, em que isso pode também significar – como Lotman mostra –, que os «bárbaros» destruidores tomam posse, por fim, daquilo que destruíram: mesmo de maneira transformadora, eles «integram» e se tornam os possíveis herdeiros inicialmente condenados à morte.

Tudo é complexo e reduzido à tradução na semiosfera. Assim, as técnicas «globais» (tornam-se globais porque essa foi a definição da localidade que as criou e porque, em tal projeto de expansão, sua difusão torna-se global) podem ser o instrumento de outras localidades que irão destruir o dominante global anterior e talvez criar uma (melhor ou pior) «dominância» global.

Entretanto, o significado deles é intimamente «glocal» assim como geralmente é o significado das formas de vida que os produzem e são produzidos por meio deles. Então, o fato de o local fazer-se global e de se tornar um dominante dentro do sistema faz parte disso, ou seja, ele se torna dominante dentro de um sistema de relações que o transcende e que de alguma forma faz parte de seu papel (talvez, em parte, muito além de seu desejo de possuir esse papel). Os outros sistemas vivenciam suas localidades na base de seus sentimentos de participação/exclusão, proximidade/distância em relação à globalidade, que são mais ou menos constituídos pelo local, mais ou menos capazes de se apresentar como uma língua global real. Se tal língua existe, ela é continuamente reproduzida e relida em um espaço marcado pela comparação e pela luta com o externo (com outras localidades) e pela sua própria percepção do global. O global se mantém entre ser um dos pontos de vista «no» local no mundo (uma de suas produções) e um ponto de vista «do» local (uma de suas releituras), que, em um dado momento, é concebido como global, universal, mundial.

É nesse mecanismo incansável e complexo dentro do qual uma pluralidade incrível de pontos de vista cumpre o seu papel, em um mecanismo enraizado nos «textos» da cultura – nos corpos e vidas de seres humanos que nessa prática o fazem existir –, que lutas e confrontos crescem: lutas e conflitos que são os efeitos e as causas do dinamismo e da transformação do mundo.

Tal dinamismo é tão necessário e inevitável – ao menos em sistemas complexos – como potencialmente trágico, no sentido de que, em Lotman, isso parece se limitar ao seu lado catastrófico na possibilidade de uma “estereoscopia na percepção do mundo” (Lotman, 1980: 24, 26, 37, 59), ou seja, ser capaz de assumir continuamente o ponto de vista do outro dentro de seu horizonte: viver um tipo de «poliglotismo cultural» que, sem criticar severamente sua própria existência, relativiza e o faz mais complexo, a favor de uma habilidade mais profunda em agir e sofrer «com» os outros mais do que «contra» eles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: RETOMANDO ALGUNS MECANISMOS E APORIAS BÁSICAS

Para concluir, deixe-nos retomar dois pontos. O primeiro deles é a tensão entre a «globalidade» como uma ação e como um metanível.

Como um metanível: algumas representações constroem o nível de

15. Eu acredito que, como discutido num tempo oportuno, essa idéia se aproxima em certos aspectos do ensaio de Abruzzese (meu reconhecimento a ele, Valeria Giordano e Isabella Pezzini por suas generosas discussões sobre esses temas) – o «glocal» como uma dimensão global do «habitar», que oscila continuamente, por um lado, entre a recriação deste (dessa «vida localmente situada», dessa existência culturalmente localizada no mundo e do mundo, dessa nossa imanência) – e, por outro lado, a idéia de uma pluralidade aborígene de origens», melhor dizendo, o aparecimento do «mundo» de toda «singularidade» e «reconcavo exclusivo, local e instantâneo» (Nancy, 1996: 9 e 15). Podemos dizer que, como hipótese, poderia ser necessário distinguir o glocal como nível de imanência, como mecanismo cultural, e como «efeito de sentido» devido a «definição glocal» (representação) particular do mundo e das próprias práticas. Quer dizer, provavelmente todos esses elementos são entrelaçados e partes de um contínuo, mas todas essas hipóteses devem ser verificadas.

16. Esse é o caso, por exemplo, de formas semióticas (formações) – formas discursivas e institucionais – como as de Nação, Estado, Nação sem um Estado, uma Região...; civilização, pessoas, grupos étnicos, comunidade, cultura, subcultura; as de «posições» – dominante, oprimida, subalterna, antagonista, majoritária, minoritária...; de percepção ou pertencimento ao primeiro, segundo, terceiro ou quarto mundo, de pertencimento ao norte ou ao sul, ao leste ou ao oeste (com as várias identidades «ocidental», «oriental», «árabe», «americana», «latino-americana», «européia»,

globalidade e, para esse objetivo, povoam-no com objetos e sujeitos, com espaços e tempos definidos (e definíveis) como globais, como partes no discurso global. Dessa maneira, eles «inscrevem» o global dentro de objetos (eles fazem objetos/práticas como global, concedem a eles essa «essencialidade») por meio de narrações.

Como ações: certos «eventos» narrados, mas antes imediatamente vividos como globais (visto que a percepção dessa sua «essência» parece ser compartilhada: para o sentido translocal de seus efeitos, para o âmbito mundial de seu campo de ação, para sua emergência ou sua associação a sujeitos pertencentes como globais), parecem tomar para eles uma real globalidade que, ao mesmo tempo, é feita/determinada de/por narrações (as narrações de sua existência global).

Como se pode observar, existe uma «paradoxalidade criativa»: narrações e fatos perseguem uns aos outros, e, se é verdade que o «fato» é sempre feito dentro de narrações (Fabri, 1998), é também verdade que certos «eventos» se impõem com tal força que, em seu tempo, narrações parecem brotar deles de uma maneira quase inevitável.

O segundo ponto é a questão da co-emersão da relação global-local do fundo «glocal» que age como um «nível de imanência»¹⁵, para o qual a definição (ou metadefinição?) de tais formas de existência (mas também de sentido, de identidade, de relação, de poder etc.) é sempre grata.

É importante ressaltar a relação entre global e local; uma relação compreendida em sua ligação com o pano de fundo glocal ou em seu mecanismo glocal, pelo menos: é como se tentássemos encontrar a conexão entre sua completa «indistinção» nesse pano de fundo e a percepção/representação que na esfera atual de sentido tende a se apresentar para nós como dimensões ontológicas extremamente rigorosas, muitas vezes consideradas mutuamente opostas.

O global produz o local quando ele fornece os metasistemas de representações (o metanível abstrato de Lotman) – equivalências/diferenças, formas e valores, grade de «posições» – que permitem a uma cultura «localizar-se» em relação a outras áreas e em uma relação a elas (então ela se reconhece e é reconhecida como «parte» do jogo da globalidade), por meio de um código tradutor comum, que se inscreve em uma série de posições possíveis e que age como uma métrica discursiva/parâmetro discursivo¹⁶ comum (obviamente, historicamente e socialmente produzida: um lugar de lutas, de representações contrastantes presentes em textos e que se modificam e se organizam continuamente).

É evidente, assim, que tal *medium* global provoca exatamente a autocolocação e a localização do indivíduo (o ter ou ser uma localidade) e, dessa forma, contribui para fazer existir o que aparentemente o nega ou, ao menos, o opõe.

A produção de objetos culturais – as práticas e representações – é um exemplo de tal cruzamento. Os objetos-representações que moldam (e são afetados por) qualquer «globalidade» são por seu turno uma parte do local; eles o moldam e o ajudam a se formar como tal: não somente por diferenças mas também de uma maneira constitutiva, ainda que eles se insiram em um plano de grandes relações que é a realização das necessidades dos outros pela existência do que é seu¹⁷. Por outro lado, é a partir do local que, na produção de textos/objetos culturais em comunidades, em relações e em corpos localizados, que as representações de globalidade são formadas.

Assim, seguindo nessa direção, o global (universal) parece ser sempre e necessariamente um ponto de vista local («do» local). Se partirmos dos corpos que cruzam a terra, não podemos deixar de notar como o universal é preenchido por diferentes tons, valores e sentidos, que devem ao local por meio do qual o global constitui o lugar do qual «emerge» e onde ele se «coloca» para se constituir. Em outras palavras, a fim de realizar – adquirir – «realidade», ele deve localizar-se e, nesse sentido, ele perde seu poder. Ou, pelo menos, o poder que ele parece ter quando é visto como uma «globalidade» pura, como uma dimensão abstrata unificada e unificante dos corpos que ele formaria e por meio dos quais, ao contrário, ele vive e assume significados de diversas e «subversivas» maneiras. Ele não impõe um sentido – ele não possui sentido antes de encontrar os corpos e, em qualquer caso, não mantém esse sentido pleno (ainda que o global tenha um sentido) no exato momento de seu encontro com ele –, ele não assimila (não o faz similar a), mas é assimilado (faz similar a ele mesmo). Sendo assim, qualquer apropriação, qualquer modificação com base em sua própria experiência/memória cultural é sempre praticada (De Certeau, 1980) (considerando que às vezes isso explicitamente acontece quando – visto de um certo local – o global/universal é absoluta e conscientemente um «outro» local).

Por fim, é necessário ressaltar que o local (e seu cruzamento «glocal» com o global) é formado por elementos globais que ele tende a localizar ou guardar como «peças» do global mantidos sob o controle de suas costuras (ou que ele evoca na forma do que é «proibido» e banido em relação a quaisquer autoprodução e definição que se formam «por negação»); mas assim, ele de certa forma concorda implicitamente em se «globalizar», em se transformar, se não em direção ao «global» – isto é, que vive em uma necessária circularidade entre local e global – que possui seus próprios desdobramentos e consequências práticas em cada situação¹⁸.

O modelo que sumariamente esboçamos é o tipo de dupla tensão típica do mundo contemporâneo, por meio do qual podemos observar um processo

«asiática», sem contar as identidades híbridas que, de tempos em tempos, opõem-se, cruzam-se, superpõem-se). Parece-me que, mesmo usando diferentes termos, Robertson e White (2004) também tentam salientar e enfatizar a «produção global» das formas de existência localmente admissíveis.

17. Por exemplo: 1) quando o que é propriedade é definido como espaço cultural que quer se fechar contra o outro que ele evidentemente reconheceu dependente de uma alteridade; não somente essa alteridade nos cerca, mas também nos constitui, nos atravessa e nos é presente; 2) do contrário, quando um reconhece as necessidades do outro na extensão do que ele pensa depender nele; como se a imposição de uma globalidade (de outras localidades) no seu próprio local fosse a única maneira de ter uma cultura ou existir culturalmente; 3) em uma forma «neutra» (ou, talvez, em condições de fortes relações de «igualdade»), quando a necessidade é confirmada concedendo heterogeneidade à vida do indivíduo, completando-o em uma confrontação, sendo dinâmico em trocas culturais mesmo sem perder sua auto-representação.

18. Obviamente, em tal discurso, na atual análise da cultura, é necessário prestar atenção à maneira como definimos o «local» (ou a «localidade»); em outras palavras, verificar se nós o usamos como um lugar de relações «face a face», como uma dimensão fenomenológica (onde ele é ligado à vida cotidiana e ao seu espaço «nacional», muitas vezes um espaço mediano), como um produto discursivo que se deve a práticas constitutivamente híbridas preexistentes (Latour), entre outros. Isso obviamente muda o seu jeito de agir e de estar interligado ao global.

crescente de «semelhança» entre culturas de um lado («homologação») e, por outro, uma crescente afirmação de diversidade/alteridade pelas coletividades culturais («diferenciação»), que confirmam a incomensurabilidade de suas próprias formas de vida em relação a outras. Em outras palavras: quanto mais se tornam («objetivamente») parecidas, mais se sentem – ou querem se sentir – («subjetivamente») diferentes¹⁹. ■

19. Um fenômeno observado por Lotman, enquanto estudava a “cultura nacional em sua globalidade”: “O processo de informação mútua e de inclusão em um mundo cultural geral provoca não apenas uma aproximação entre diferentes culturas mas também sua especialização. De fato, ao entrar em um mundo cultural geral, uma cultura começa a cultivar mais a sua própria originalidade. Por sua vez, também as outras culturas codificam esse processo como algo ‘particular’ ou ‘fora dos hábitos normais’. Uma cultura isolada é sempre ‘natural por ela mesma’ e ‘mantida por regras naturais’. Logo que se torna parte de um todo maior, ela entra em contato com um ponto de vista externo considerando aquela cultura, descobrindo ser dotada de sua própria especificidade” (Lotman, 1985: 76). A tal processo Sahlins parece se referir quando ele fala sobre a possível formação de “um sistema de culturas mundiais, uma Cultura de culturas – com todas as características de uma estrutura de diferenças”: “Afinal de contas, em todo setor local do sistema global a transformação assume dupla aparência de assimilação e diferenciação. Populações locais aproximam a ordem cultural dominante mesmo se elas mantêm sua distância; elas dançam no ritmo da música mundial enquanto cantam sua própria música” (Sahlins, 1994: 470).

REFERÊNCIAS

- ABRUZZESE, A. (2003). *Glocal ovvero la ri-creazione del mondo. Né spazio dei luoghi né tempo universale – né localismo né globalizzazione*. In: Sedda, 2004 (ed.).
- APPADURAI, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press (trad. it.: *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi, 2001).
- BHABHA, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge (trad. it.: *I luoghi della cultura*. Roma: Meltemi, 2001).
- CLIFFORD, J. (1988). *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge-London: Harvard University Press (trad. it.: *I frutti puri impazziscono*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999).
- DE CERTEAU, M. (1975). *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard (trad. it.: *La scrittura della storia*. Roma: Il Pensiero Scientifico Editore, 1997).
- _____. (1980). *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*. Paris: UGE (trad. it.: *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro, 2001).
- FABBRI, P. (1998). *La svolta semiotica*. Roma-Bari: Laterza.
- _____. (2001). “Semiotica: se manca la você?”. Posfácio de *Culture e discorso* (a cura di A. Duranti). Roma: Meltemi, p. 412-424 (ed. or. *Key Terms in Language and Culture*, Blackwell).
- FACCANI, R. (1975). *Appunti in margine ad alcuni saggi di Ju. M. Lotman*. “Prefazione” a Lotman e Uspenskij, 1973, p. 5-24.
- FEATHERSTONE, M. (1993). “Global and local culture”. In: *Mapping the Futures* (ed. by J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson and L. Tickner). London: Routledge, p. 169-187.

- GENINASCA, J. (1997). *La parole littéraire*. Paris: PUF (trad. it.: *La parola letteraria*, Milano: Bompiani, 2000).
- GREIMAS, A. J. (1983). *Du Sens II – Essais sémiotiques*. Paris: Seuil (trad. it.: *Del senso 2. Narratività, modalità, passioni*. Milano: Bompiani, 1988).
- LATOURE, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris, Éditions La Découverte (trad. it.: *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Milano: Elèuthera, 1995).
- _____. (1999). "Piccola filosofia dell'enunciazione". In: *Eloquio del senso* (a cura di Basso e Corrain). Genova: Costa & Nolan, p. 71-94.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2000). "Antropologia, razza e politica: una conversazione con Didier Eribon". In: *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, p. 509-519 [ed. org *Assessing Cultural Anthropology*, a cura de R. Borofsky). McGraw-Hill.
- LOTMAN, J. M. (1973). "Il problema del segno e del sistema segnico nella tipologia della cultura russa prima del XX secolo". In: *Ricerche semiotiche* (a cura di J. M. Lotman e B. A. Uspenskij). Torino: Einaudi, p. 40-61.
- _____. (1980). *Testo e contesto. Semiotica dell'arte e della cultura*. Roma-Bari: Laterza.
- _____. (1985). *La Semiosfera*. Venezia: Marsilio.
- _____. (1990). *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. London-New York: I. B. Tauris.
- _____. (1993). *Kul'tura i vzryv*. Moskva: Gnosis (trad. it.: *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*. Milano: Feltrinelli, 1993).
- _____. (1994). *Cercare la strada. Modelli della cultura*. Venezia: Marsilio.
- _____. (1998). *Il girotondo delle muse. Saggi sulla semiotica delle arti e della rappresentazione*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- LOTMAN, J. M. & USPENSKIJ, B. A. (1973). "Introduzione" a *Ricerche semiotiche* (tit. orig. *Semiotičeskie issledovanija*). Torino: Einaudi, p. XI-XXVII.
- _____. (1973). *Tipologia della cultura*. Milano: Bompiani (1975).
- _____. (1977). *Roľ dual'nych modelej v dinamike ruskoj kul'tury (do konka XVIII veja)*, in apparso nei *Trudy po ruskoj i slavjanskoj filologii*. XXVIII. *Literaturovedenie*, In: "Učēnye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta", fasc. 414, Tartu (trad. it.: *Il ruolo dei modelli duali nella dinamica della cultura russa [fino alla fine del XVIII secolo]*, 1980). In: *La cultura nella tradizione russa del XIX e XX secolo* (a cura di D'Arco Silvio Avalle). Torino: Einaudi, p. 242-286.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard (trad. it.: *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani, 1999).
- NANCY, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée (trad. it.: *Essere singolare plurale*. Torino: Einaudi, 2001).
- PEZZINI, I. (ed.) (2002). *Trailer, spot, clip, siti, banner. Le forme brevi della comunicazione audiovisiva*. Roma: Meltemi.

- RICOEUR, P. (1983). *Temps et récit. Tome I*. Paris: Seuil (trad. it.: *Tempo e Racconto. Volume 1*. Milano: Jaca Book, 1994).
- _____. (1984). *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Seuil (trad. it.: *Tempo e Racconto. Volume 2. La configurazione nel racconto di finzione*. Milano: Jaca Book, 1999).
- _____. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris: Seuil (trad. it.: *Tempo e Racconto. Volume 3. Il tempo raccontato*. Milano: Jaca Book, 1994).
- ROBERTSON, R. (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture* (trad. it.: *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*. Trieste: Asterios, 1999).
- ROBERTSON, R., WHITE, K. (2003). *La glocalizzazione rivisitata ed elaborate*. In: Sedda, 2004.
- SAHLINS, M. (1993). “Addio tristi tropi”: *l’etnografia nel contesto storico del mondo moderno* (ed. or. *Assessing Cultural Anthropology*, 1994, a cura di R. Borofsky, McGraw-Hill; trad. it.: *L’antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, p. 457-475, 2000).
- SAID, E. W. (1984). *Reflections on Exile*. In: Said, E. *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*. London: Granta Books, 2000, p. 173-186.
- _____. (1993). *Culture and imperialism*. New York: Alfred A. Knopf (trad. it.: *Cultura e imperialism*. Roma: Gamberetti, 1998).
- TOMLINSON, J. (1999). *Globalization and Culture*. Chichester: Polity Press (trad. it.: *Sentirsi a casa nel mondo. La cultura come bene globale*. Milano: Feltrinelli, 1991).
- TYNJANOV, J. & JAKOBSON, R. (1928). “Problemy izučenija literatury i jazika”. In: *Novyi Lef*, n. 12, p. 35-37 (trad. it.: “Problemi di studio della letteratura e del linguaggio”. In: *I formalisti russi*, a cura di T. Todorov. Torino: Einaudi, 1968, p. 147-149).

Traduzido por **MARIANE MURAKAMI**

Revisão técnica **IRENE MACHADO**

Artigo recebido em 17 de março e aprovado em 14 de maio de 2008.